

Le récit de la dernière Cène.

Forme discursive et modèle théologique.

Louis PANIER

Parmi les formes contemporaines de l'exégèse biblique, la sémiotique discursive représente sans doute l'une des approches qui peut le mieux entrer en dialogue avec des problématiques théologiques renouvelées. Sans développer ici une présentation de la sémiotique littéraire et de ses applications aux études bibliques, on dira seulement que la sémiotique a introduit, dans les études bibliques le paradigme des sciences du langage et de la signification, et que, partant,

- d'une part elle implique un abord original des questions herméneutiques (problématique de la lecture envisagée comme pratique et comme « lieu théologique », ainsi que le montre Anne Fortin dans sa communication), et

- d'autre part, elle met particulièrement en lumière dans les textes eux-mêmes, ce qu'ils développent et manifestent autour des formes du langage, de la parole et du sens¹.

Parmi les formes contemporaines de l'exégèse, la sémiotique, est donc à même de proposer à la théologie (aux théologiens) non seulement des *outils* pour la description et l'interprétation des textes, mais bien plus une *rationalité* et des *questions* susceptibles de renouveler des *problématiques* spécifiquement théologiques et de placer celles-ci en résonances avec les débats contemporains des sciences humaines.

Nous proposons comme exemple dans cette communication d'observer quelques particularités sémiotiques des récits de la dernière Cène dans les Evangiles Synoptiques et la

¹ Nous nous référons particulièrement ici à la distinction apportée par Jacques Geninasca entre les discours transitifs dont la visée référentielle s'applique à des objets extra-textuels et présuppose une rationalité « pratique », et les discours intransitifs dans lesquels la structure figurative et thématique vise l'émergence des conditions mêmes de la signification, présupposant, dans la saisie du sens, une rationalité particulière, « sémantique ». Le propre de la littérature est sans doute dans tension entre ces deux modes de discours et ces deux rationalités qui intéressent la position d'un lecteur énonciataire.

1^{ère} Epître de Paul aux Corinthiens². Dans ses différentes versions, ce récit est réparti en 3 séquences qui développent trois parcours figuratifs : le pain et le corps, la coupe et le sang, le produit de la vigne et le temps de l'absence. Notre analyse concerne le discours (la mise en discours) du récit et non pas les circonstances de l'événement en lui-même, ni l'événement tel qu'il est raconté (diégèse) ; on s'intéresse ici aux *formes de la signification* dans le langage, à *l'univers de sens* construit et à sa cohérence. La succession du récit produit un « ordre », une *cohérence sémantique* dont on tente de décrire la *logique*. Analysant le déploiement discursif et textuel du récit, on ne cherche pas à retrouver la contingence des événements empiriques et de leur succession, ni à rendre compte de la stratégie d'un narrateur-destinateur proposant un message, mais on tente de décrire la règle du discours, la « logique du sens », l'« articulation du sens » selon l'expression de J. Ladrière. Le discours du récit construit et manifeste dans et par le langage une « cohérence » de l'action (des gestes et des paroles de Jésus) ; l'analyse sémiotique propose une représentation de cette cohérence par laquelle un événement mis en discours devient *figure de sens* et foyer pour une signification à actualiser et peut-être pour une « mémoire » (ou une « tradition ») organisée ou articulée autour (et à partir) de ce que cette « figure de sens » manque toujours à dire du Réel.

Lire, en sémiotique, sera donc proposer une *cohérence* pour ce « tout de signification » manifesté par nos récits³. Compte tenu des problématiques actuelles de la sémiotique, notre proposition de lecture aura comme perspective *une problématique de l'énonciation*. Cette perspective énonciative se distingue de la perspective strictement « narrative » de la sémiotique « classique », centrée sur l'analyse des transformations et de leurs conditions de réalisation. Nous empruntons à Jean Delorme cette formulation de la problématique sémiotique de l'énonciation :

Dans les écrits, l'acte extérieur et datable de naissance du discours lors de la production du texte a disparu. Pourtant, l'écrit en témoigne discrètement et l'opération de langage qui s'y accomplit peut être reconnue par un lecteur attentif à la manière dont la langue est mise en œuvre dans le texte. Bien entendu, pour que cette opération s'actualise, il faut lire le texte avec une attention particulière. Il faut le lire pour qu'il devienne discours. En effet, les signes inscrits sur la page

² Il serait intéressant d'en suivre également les formes dans la liturgie. Dans les Evangiles, il s'agit d'un récit des événements, des paroles et des gestes de Jésus lors du dernier repas, dans la 1^{ère} aux Corinthiens, il s'agit de la tradition du récit (« je vous rapporte ce que j'ai moi-même reçu »), dans la liturgie, il s'agit d'un récit mémorial intégré dans la prière avec les modifications énonciatives qui accompagnent cette transposition, puisque le récit concernant Jésus est récité par le célébrant devant l'assemblée et adressé au Père (« levant les yeux vers TOI son Père il etc...»). Ces transpositions énonciatives modifient le régime des déictiques (Je , tu, il, ceci...), questions largement débattues par les théologiens médiévaux entre autres...

³ Voir L. Panier, « Discours, cohérence, énonciation : une approche sémiotique », in F. Calas (éd), *Cohérence et Discours*, Presses de l'Université Paris Sorbonne, 2006, 107-116..

ne sont pas le discours, mais ses traces visibles. Le discours du texte est de l'ordre de la compréhension et le lecteur doit l'établir à partir des traces données à lire⁴

Nous décrivons successivement les trois séquences du récit en essayant de montrer comment, dans leur succession, à partir de l'acte de parole de Jésus, elles constituent un « ensemble signifiant » et déploient dans un parcours *les conditions de la parole incarnée* et de *l'univers de sens* qui s'ouvre à partir d'elle. Il est question ici des conditions *réelles* (incarnées) de l'énonciation qui fait origine, *des conditions du discours* et des *figures* qui le soutiennent et s'y enchaînent, et enfin, de *l'accomplissement d'un corps* qui pose un terme au temps des figures. Il y aurait sans doute là un modèle sémiotique discursif qui pourrait proposer les bases d'un modèle théologique pour une théologie du sacrement.

1 - UNE PAROLE SUR LE PAIN

La première parole de Jésus est posée par le récit dans une situation *référentielle* qui lui sert de cadre : il y a le repas, les convives, le pain, la coupe et le moment de la dernière nuit, un *univers de référence*.

Quatre remarques sur cette parole de Jésus :

a) Située dans ce cadre de référence, elle vient au terme d'un *parcours d'actions* de Jésus que le texte développe assez précisément : *prendre le pain, rendre grâce, rompre, donner, et dire*⁵.

b) Comme *acte énonciatif*, elle est référée à Jésus, qui est un acteur singulier du récit évangélique. Sujet d'une *énonciation énoncée*, il installe dans le texte un *centre de perspective*, une position, ou un point de vue, définissables comme « je – ici – maintenant »⁶. Ainsi centrée, cette parole vient rompre le dispositif *référentiel* en place, elle énonce un dispositif nouveau, un *univers de discours*. Les éléments constitutifs du repas se trouvent, dans le discours de Jésus, *autrement dits*, à partir de cet acte de parole et de celui qui le soutient. Tout se passe comme si Jésus introduisait un « monde de fiction » dans l'univers des « réalités » du repas : un « monde » où le pain et la coupe s'appliquent au corps et au sang.

4

⁵ Un parcours assez semblable est mis en place pour la Coupe, on le verra plus loin.

⁶ On reconnaîtra là les caractéristiques de l'instance d'énonciation, telle que l'a définie le linguiste E. Benveniste : tout acte de parole définit un « centre de perspective », une « présence », qui trouve à s'indiquer à partir des « indices d'énonciation » que sont en particulier les pronoms personnels, les déictiques et les temps verbaux.

c) La prise de parole de Jésus est *une assertion*. (« ceci est » : ‘il y a là, et je dis qu’il y a là’). Cette assertion construit une métaphore *in praesentia* entre le pain montré et désigné (« ceci »), et le corps de l’énonciateur présent dans son acte de parole et l’assumant.

d) Cette parole est aussi *une adresse* (« pour vous ») qui insère les disciples dans le dispositif nouveau où ils ont à recevoir et la parole et ce qu’elle désigne. En Matthieu et Marc, on pourra noter que la priorité n’est pas donnée à l’objectivité de l’objet présent et donné, mais à l’acte qui le reçoit, l’appropriation demandée précède la désignation du pain (« prenez, mangez, *ceci* est mon corps donné *pour vous* »). L’objet-pain semble au service de la relation et de l’acte (donner – prendre) qui établit l’existence des sujets et leur relation.

Si l’on évite de poser entre le pain et le corps une forme de signe-renvoi, ou une structure figée de symbole, il faut donc retenir *qu’une parole dit et fait le lien entre le pain et corps* (ce pain et *mon* corps) et que cette parole est *un discours adressé*. Le pain est *donné*, la parole est *adressée*, l’énonciataire, destinataire du don, a sa place dans le dispositif proposé. La corrélation dite du pain et du corps est référée à cet acte de parole, et produit une dynamique d’interprétants⁷ : c’est toujours à partir de cette parole qu’il conviendra de mesurer et de parcourir l’écart entre ce pain et ce corps, et la relation sémiotique qu’ils entretiennent : le renvoi du pain au corps suppose la relation à la parole dite⁸.

On observe ainsi un dispositif signifiant assez complexe, dont il est intéressant de déployer quelques dimensions.

a- Réfléchissant à la place faite à Jésus dans cette première partie du récit, on peut noter que le lieu originare de l’énonciation, le sujet parlant, le corps où s’incarne la parole se trouve scindé, divisé, ou détaché de lui-même : MON corps (là d’où JE parle) est dans CE pain qu’il n’est pas et où JE ne suis pas : présence et absence, identité et différence⁹. Cette

⁷ Et il y a lieu ici de s’interroger sur la ritualisation de la formule eucharistique et sur le dispositif de la répétition qui dessine une *tradition* d’interprétation – pas au sens de doctrine dogmatique stabilisée dans un discours officiel, mais au sens d’une nécessaire *sémiose* ouverte, mais pas infinie comme on le verra plus loin.

⁸ Un tel dispositif sémiotique se trouve attesté également dans le discours en paraboles de Jésus : si les figures du récit-parabole renvoient à un contenu, c’est toujours à partir de la position initiale de la parole dite et de sa réception : « entende qui a des oreilles pour entendre ». Voir J. Delorme, « La communication parabolique selon l’Evangile de Marc », *Sémiotique et Bible*, n° 48, 1987, 1-17.

⁹ Cette opération énonciative est à l’origine de l’émergence de la signification (*sémiose*) si l’on en croit E. Gütgemans : « Un signe est un corps détaché du corps humain (...), la production des signes est un acte de détachement (...) Pourquoi l’homme a-t-il cette “pulsion” de démultiplier, par un acte de détachement, le monde des choses physiques dans un autre monde, qui est, lui aussi, constitué par des choses physiques, utilisées comme des signes ? » (E. Gütgemans, 1993, p. 137). Cette répartition des “choses comme choses” (pour l’usage ou la jouissance) et des “choses comme signes” est classique, elle ouvre la réflexion augustinienne dans le *De Doctrina Christiana* (I,II,2), mais ici elle aurait cette particularité qu’elle concerne le statut du corps *non pas comme signe*, mais comme devant, en tant que lieu de l’énonciation, être désigné à partir d’une *autre* chose,

énonciation met très précisément en acte (et en discours) une coupure constitutive de l'énonciation (ce que Greimas appelait la *schizie*) : le sujet de l'énonciation, en tant que la parole s'y incarne, est un sujet « divisé ».

b - La corrélation signifiante produite par cette parole ne se réduit pas à une relation d'équivalence entre le pain d'un côté et le corps de l'autre, pris comme des objets singuliers. Le pain n'est pas le signe visible d'un corps invisible (surtout pas dans ce récit où Jésus est présent devant ses disciples : il y a bien là pour eux et le corps et le pain ! ¹⁰). L'acte de parole mis en discours dans le récit construit une relation d'*homologation* entre deux parcours, celui du pain et le celui du corps. Le parcours du pain (pris, béni, rompu et donné) s'applique au parcours du corps (donné pour vous), mais cela concerne « MON corps », le lieu réel de l'énonciation présente ; les deux parcours du pain et du corps construisent le parcours figuratif de l'acte énonciatif lui-même (qui, en tant que tel, ne peut être que « figuré » dans le discours qui l'atteste entre ces deux parcours).

c - À la suite du débrayage énonciatif et énoncif (« Je » / « ceci est »), le pain (saisi, béni, rompu, donné, désigné) manifeste la *coupure* qui définit « *mon-corps* » c'est-à-dire la *condition charnelle d'une énonciation qui prend corps*. Il est le signifiant de la coupure qui marque, en tant que lieu de la parole, un corps toujours perdu/donné. Il faut passer par cette altérité, par ce pain et par ce vin et par leur différence, pour manifester mais aussi pour faire advenir un corps propre à (de) la parole.

La première parole de Jésus énonce (et met en acte) les conditions mêmes de l'énonciation, et le statut d'un corps divisé par la signifiante pour être proposé comme horizon des interprétants. Nous ferons donc cette hypothèse que la parole sur le pain articule une « loi de l'énonciation » (au sens « scientifique » du terme) : elle met en discours et en oeuvre les conditions d'émergence de l'acte de parole et du corps parlant. La condition corporelle de la parole et la condition du corps (scindé) dans la parole pourraient intervenir dans une théologie de l'eucharistie, et dans une réflexion sur la « présence ».

2 - UNE PAROLE SUR LA COUPE

sans qu'on puisse dire simplement que le pain et le signifiant ou l'image du corps signifié. La tradition théologique catholique résiste à cela en promouvant la "présence réelle".

¹⁰ Il serait d'ailleurs intéressant de suivre, dans les récits évangéliques d'après Pâques, les mentions et le parcours figuratif du corps de Jésus. Voir Louis Panier, « Espace et Narrativité : le point de vue d'une sémiotique discursive. Lecture de Jean 20 », *Sémiotique et Bible*, n°111, 2003, p. 5-23.

Que dire de la parole sur la coupe ? S'agit-il d'une reprise ou d'une simple réplique, complétant un couple stéréotypé de figures indiquant par leur association et leur clivage (pain/vin — corps/sang) tout à la fois une totalité de vie et une séparation mortelle ?

Selon l'hypothèse formulée plus haut, nous tenterons de lire la corrélation de ces deux paroles dans l'ensemble signifiant de notre récit, dans le parcours constitué des trois paroles. Alors que la parole sur le pain met en place, avons-nous dit, *les conditions initiales de la parole* incarnée, la parole sur la coupe développe *les possibilités du discours* et de son déploiement, il est question de la *figure* et de son *accomplissement*¹¹. Cette question est logiquement articulée à la précédente : il n'y a de discours que dans l'enchaînement des figures, il n'y a de discours qu'en référence à un acte énonciatif que tout discours présuppose, atteste et ... voile, il n'y a de discours que dans la perspective d'un terme où le discours est accompli.

La parole sur la coupe reprend à peu près les mêmes données narratives que la parole sur le pain : on retrouve la parole adressée et l'assertion. La coupe à boire comme le pain à manger attestent la condition charnelle de la parole donnée dans l'énonciation. Peut-être la division corps/sang souligne-t-elle la coupure qui scinde le sujet parlant (*cette coupe / mon sang*) ? Mais alors que le pain/corps est seulement désigné, la coupe/sang est interprétée et déployée dans un parcours discursif, et dans un parcours narratif (chez Mt en particulier) :

« Ceci est mon sang de l'*alliance* qui est *répandu pour beaucoup* en rémission des péchés » (Mt)

« Ceci est mon sang de l'*alliance* qui est *répandu pour beaucoup* » (Mc)

« Cette coupe est *la nouvelle alliance* en mon sang qui est répandu pour beaucoup ».

« Cette coupe est *la nouvelle alliance* en mon sang » (1 Co)

Que peut-on dire de cette reformulation ?

Ici, l'énonciation développe un discours, c'est-à-dire qu'elle enchaîne des grandeurs figuratives, le sang, l'alliance, la multitude, les péchés... et les articule selon les règles du discours, la métaphore et la métonymie : métaphore si *le sang* est celui de l'*alliance* et si le discours articule et conjugue deux registres de sens distincts qui recatégorisent chacune des figures considérées, métonymie si l'alliance ici désignée fait sens dans *un parcours d'alliance* qui l'inclut et dans un parcours narratif qui la finalise comme acte (« sang répandu pour

¹¹ Cf. François Martin, « Parole, Ecriture, Accomplissement dans l'Evangile de Matthieu », *Sémiotique et Bible*, n° 50-54 (1988-89) ; Id., « Devenir des figures ou des figures au corps », *Sémiotique et Bible*, n°100, 2000, p. 3-13. Louis Panier, « Le statut discursif des figures et l'énonciation », *Sémiotique et Bible*, n°70, 1993, p. 13-24 ; Id., « La théorie des figures dans l'exégèse biblique ancienne. Résonances sémiotiques », *Sémiotique et Bible*, n°100, 2000, p. 14-24.

beaucoup, pour la rémission des péchés »). Cette alliance-ci entre dans une « histoire d'alliance », elle entre aussi dans un « récit d'alliance » au sein duquel les actions sont au service d'une fin.

Qualifiée comme *alliance* et posée comme *nouvelle*, cette coupe fait sens de son rapport à une *alliance ancienne* qu'elle présuppose : ainsi se trace un parcours entre des figures, un parcours de figures susceptible de lier un discours et définir un registre thématique (une *isotopie*). Mais ce parcours a une *forme*, le discours de Jésus marque un *point d'accomplissement*¹² : l'acte présent de l'énonciation (dont les conditions viennent d'être dites et signifiées par la parole et le geste sur le pain) accomplit sans la périmer l'alliance ancienne, et ainsi la constitue en « *figure* » pour ce qui, ici et maintenant (dans ce repas, 'la nuit où il fut livré'¹³) s'effectue de *réel*. L'alliance trouve son ancrage réel dans *cela* qui advient *maintenant* et *ici*, mais ce réel, concernant justement le corps de Jésus et son lien à la parole, ne peut être que « figuré », dans l'enchaînement de ces figures venues du premier testament.

Ici encore on n'est pas dans un dispositif symbolique de signe (signifiant / signifié) entre la coupe et le sang : la coupe signale la coupure qui, dans l'événement pascal, atteint le corps réel de Jésus et ne pouvant être directement dite ou représentée, ne peut être que signalée à l'horizon du jeu des figures, de leur répétition, de leur reprise dans l'attente et dans la perspective d'un corps à venir¹⁴. Si la parole sur le pain nous situe aux conditions initiales de la *parole*, la parole sur la coupe indique les conditions de signifiante du *discours* que cette parole déploie : du sens advient dans le jeu des figures (alliance nouvelle / ancienne), dans leur écart en tant que ce jeu et cet écart attestent l'acte énonciatif qui les autorise.

3 - MEMOIRE D'ATTENTE

Un troisième segment du discours rapporté de Jésus concerne le mémorial et l'absence. Dans les Synoptiques, l'absence est déclarée à partir du moment présent de l'énonciation : « En vérité je vous dis que je ne boirai plus (désormais) du produit de la vigne jusqu'à ce que ... » (Mt 26-29, Mc 14, 25, Lc 22,18), construisant ainsi une structure de la

¹² Cette conception des figures et de leur accomplissement s'inspire des propositions faites par Paul Beauchamp : *L'un et l'autre testament. Essai de lecture*, Paris Seuil, 1976.

¹³ Dans 1 Co, l'acte d'énonciation de Jésus au cours du repas se trouve précisément référé à l'événement de la Passion.

¹⁴ Dans le mémorial eucharistique, le pain et la coupe seront à leur tour des « figures » - 1 Co l'atteste déjà – mais ces figures n'ont pas le même statut que les éléments de l'AT accomplis par l'événement de parole du dernier repas. Sans doute le « sacrement » correspond-il à cette forme singulière de « figure ».

temporalité, une durée entre deux événements qui la bornent, ouverte par l'acte présent de l'énonciation de Jésus (« je *ne* boirai *plus*... jusqu'à ce que... »). Dans 1 Co, le dispositif temporel qui concerne les énonciataires (« vous ») de l'épître vient s'adapter à cette forme du temps : la parole de Jésus est énoncée comme une consigne (« Ceci faites-le *chaque fois que* vous boirez en mémoire de moi » v. 25) re-énoncée et explicitée par Paul : « *Chaque fois que* vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur » (1 Co 11,26).

Dans la mesure où 1 Co peut attester une reprise rituelle du récit de la dernière Cène, il sera intéressant de mesurer les écarts figuratifs et énonciatifs qui interviennent entre les deux mentions de ce récit, et d'en interpréter les effets dans une perspective théologique. Une théologie du sacrement pourrait s'appuyer sur ces transformations énonciatives du récit qu'attestent par ailleurs les prières eucharistiques.

En Matthieu, Marc et Luc, le dispositif temporel ouvre un temps futur: “ *Je ne boirai plus désormais du produit de la vigne jusqu'à ce jour-là où je le boirai nouveau dans le royaume de Dieu* ”. On peut être surpris de trouver ici la figure de *ce produit* (ou fruit) de la vigne (*genêma*) répliquant à la figure de la coupe. En effet, il a été question jusqu'ici de la coupe et du sang, ouvrant le parcours figuratif de l'Alliance ancienne et nouvelle, coupe donnée par Jésus aux disciples. Mais ici, il s'agit, mais pour Jésus, de boire le produit (fruit) de la vigne. La métaphore semble abolie ; la coupe se trouve soudain comme vidée de son sens “ figuré ” pour être prise, *a minima*, dans sa valeur la plus prosaïque ou immédiate : il n'est même pas question directement de vin, il n'est plus question de sang ni d'alliance... il ne reste que “ *le produit de la vigne* ”.

Du ‘montage’ figuratif extrême où la coupe du repas pascal a pu être inscrite dans le parcours des figures de l'alliance, il reste ... le fruit de la vigne à boire... et c'est dans cette figure prosaïque ultime (mais s'agit-il encore d'une *figure* ?) que se dit l'ultime accomplissement, l'orient et le terme de la répétition et de la reprise des figures. Et s'il s'agit de *boire*, c'est bien que le corps à nouveau est en place... La coupe n'est plus “ symbolisable ” elle est seulement « à boire », et par Jésus, dans cet avenir qui vient et qui n'est plus le temps des signes.

La dernière parole de Jésus dispose et articule une temporalité, une durée, entre le moment présent de la parole – moment d'absence, de séparation et de suspens (ne ... plus) et le moment futur (à venir) d'une condition nouvelle de temps, d'acteur et d'espace. Le temps

de l'absence est le temps des figures, le moment à venir annonce un terme pour les figures et un « sur-venir » pour une réalité nouvelle (le réel ?).

Le produit de la vigne n'est plus une figure comme le pain / corps et la coupe / sang (de l'alliance), il n'est pas l'objet d'une assertion (« ceci est »), il n'entre pas dans un dispositif d'interprétation, mais il touche et marque, comme boisson, ce corps qui, dans l'acte d'énonciation, s'est trouvé engagé (et perdu) dans la signification et dans l'ordre du discours. La boisson nouvelle atteste un corps retrouvé et une existence partagée¹⁵.

Le discours de Jésus installe un nouveau dispositif figuratif d'acteurs, d'espace et de temps : ce nouveau dispositif correspondant à l'événement annoncé est établi en lien avec l'énonciation présente dont l'acte singulier est rappelé ici : « Je vous dis » (« En vérité je vous dis », dans la version de Marc). C'est à partir de cette instance d'énonciation, de ce « centre de présence » que se déploie une temporalité de l'absence (ne...plus) et que s'indique son terme (ce jour-là). Un nouvel espace est manifesté : le *royaume*.

Il n'est pas possible ici de développer une analyse de cette grandeur figurative très présente dans les textes évangéliques. Notons seulement que cette figure est à la fois *temporelle* (le royaume vient ou survient) et *spatiale* (un lieu pour des acteurs et des procès). On pourrait parler en termes de grammaire narrative d'un *espace de destination* : cette figure définit un « régime » particulier d'identité et de véridiction, un « statut » pour les acteurs, un « état » pour la signification. Il s'agit d'un *état de la signification*, en rapport avec une instance d'énonciation et le lieu réel auquel elle s'articule. Le « royaume » se présente alors comme un régime de signification ouvert et attendu à partir du « lieu réel » de l'énonciation, espace de signification, à la limite du « sémiotique », dans lequel les figures ne renvoient pas à un sens défini où à une représentation particulière, mais à un « corps ». Toujours référé à une instance d'énonciation (« en vérité, je dis »), le « royaume » signale *l'autre* du discours,

¹⁵ Nous avons étudié dans le récit de la parabole des Mines (L. Panier, 2003b) un dispositif assez semblable concernant l'organisation de la temporalité en lien avec des régimes sémiotiques différents. Au départ du maître, il est demandé aux serviteurs de faire des affaires « jusqu'à ce que je vienne ». À son retour le maître (devenu « roi ») évalue ce que chacun a produit. Les mines, à la manière des figures du discours sont interprétées dans un système de conversion, de renvoi : 10 mines produites équivalent à 10 villes données, 5 mines à 5 villes. Au terme de la sanction du 3^{ème} serviteur dont la mine n'a rien produit, il est question de lui enlever sa mine et de la donner à celui qui en a 10. Cette mine « surnuméraire », qui fait débat pour les acteurs du récit, n'est en rien comparable aux précédentes : elle n'est pas à l'origine d'un processus de fructification comme les mines données au départ du maître, elle n'est pas « convertible » en ville comme les mines produites, enlevée à l'un, donnée à l'autre, elle trace la différence, elle ne fonctionne pas comme un signe, mais comme une marque, un « in-signe » (si l'on se permet l'expression), mais en même temps elle fait rappel de l'instance d'énonciation à l'origine de tout le dispositif sémiotique. Dans cette parabole, comme dans le récit du dernier repas, l'instance d'énonciation ouvre le déploiement d'un dispositif sémiotique, mais pose également son terme, ou sa limite. L'instance d'énonciation, au lieu réel où elle advient, borne l'ensemble du dispositif sémiotique.

le *hors-discours* que la parole suppose et fait advenir et que nous pouvons tenter de définir en reprenant cette expression de F. Martin :

« Le hors-discours qu'on peut pointer à l'horizon du discours n'est pas identique au référent des linguistes ou à l'état de choses postulé par une sémiotique du signe-renvoi. Il est autre puisqu'il touche au plus près à ce qui soutient ou fait tenir l'acte d'énonciation du discours : quelque Chose qui, n'étant pas le discours, serait encore en-deçà ou au-delà de l'énonciation elle-même et que les figures seraient le plus à même de pouvoir représenter (...) Le hors-discours que vise la signification, ce serait donc le corps du sujet de l'énonciation, ou plutôt le sujet de l'énonciation comme corps »¹⁶.

Dans cet espace du royaume, le dispositif actoriel est nouveau par rapport à la situation présente de l'énonciation, où Jésus et les disciples sont en position d'énonciateur et d'énonciataires (de la parole), de destinataire et de destinataires du pain à manger et de la coupe à boire ; il est maintenant question de « *je avec vous* » et de boire ensemble le produit de la vigne. Telle serait peut-être l'évocation du corps attendu au-delà ou en deçà des figures interprétables qui jalonnent la répétition dans le temps de l'attente.

L'acte présent de l'énonciation déclare la coupure signifiante (la signifiante qui affecte la chair) et son ancrage dans un corps-dit et figuré. Il pose la tension maintenue entre le pain et le corps. Le système des figures (signifiants) se déploie : d'une part vers l'alliance (ancienne) devenue figure à partir de cet acte qui en est l'accomplissement, d'autre part en direction des reprises mémorielles de la figure, répétant le détachement signifiant et le décalage interprétatif, en vue d'un achèvement, d'un « interprétant » ultime où dans un corps, s'achèverait la sémiosis¹⁷.

Mémoire d'attente dans 1 Co.

¹⁶ F. Martin, 1995, p. 144.

¹⁷ E. Gütgemanns, 1993 parle de la « pulsion eschatologique » de la sémiose. Augustin, déjà ; dans le *De Doctrina Christiana* envisage le terme des processus signifiants. Il serait également intéressant à partir de ces propositions, de revisiter les théories sémiotiques sous-jacentes aux théologies des sacrements, qui, toutes, sont affrontées à la question du signe dans son rapport à la Chose (« res ») et à la question de l'énonciation. Rappelons également le schéma de la théologie médiévale du sacrement et la distinction faite entre trois statuts sémiotiques : *Sacramentum - Res et Sacramentum - Res tantum*.

La version de cette séquence du récit donnée par 1 Co mérite qu'on s'y attarde un peu. Un jeu énonciatif s'opère sur la temporalité. Le discours introduit au v. 25 dans une parole de Jésus un futur itératif (« chaque fois que vous boirez ») et une temporalité rétrospective (« en mémoire de moi ») référés à la présence de Jésus s'adressant cette nuit-là à ses disciples. Au v. 26, où Paul est l'énonciateur, on retrouve une forme itérative, mais présente (« chaque fois que vous mangez... buvez ») et une temporalité orientée vers un futur (« jusqu'à ce que »). Le texte joue ainsi sur cette capacité de l'énonciation d'être située dans une temporalité non chronologique, puisque le présent est indexé sur l'acte de parole et que les marques personnelles (pronoms en français) relatifs à cet acte (le « vous » en particulier ici) ne désignent rien d'autre que cette position relative à la parole. À partir du moment «*historique*» de l'énonciation de Jésus, bien repéré dans la forme narrative (« la nuit où il fut livré ») se développe un dispositif temporel particulier qui enchaîne des actes énonciatifs toujours présents, conjuguant le *mémorial* et l'*annonce*.

Dans le discours de Paul, la structure de la temporalité est celle du « sur-venir »¹⁸. Le geste de Jésus et la parole sur le pain et la coupe inaugurent pour les disciples, et pour les énonciataires de l'épître *le temps de la figure*, temps borné :

- par le moment présent de l'énonciation de Jésus (la nuit où il fut livré), instant de la parole dite, mais aussi du départ, de l'absence et de la mort, d'une part ;
- par le moment (annoncé mais non fixé) de la venue, d'autre part¹⁹.

La période ainsi délimitée prend sens de son rapport à l'alliance ancienne accomplie dans le geste de Jésus – et devenue *figure* pour le rendre dicible. Si l'on ouvre ainsi le temps du sacrement, il sera le temps de l'attente du retour, d'une attente proclamée et jouée dans la répétition du repas.

C'est là, nous semble-t-il, la position du sacrement, et sa fonction de parole *incarnée*, de *mémoire* et d'*attente*. L'énoncé de Jésus projette à partir de sa position « je-ici-maintenant » et de l'événement de parole qu'il réalise :

- a) une durée tracée et scandée par une répétition (faites ceci, chaque fois que...) non indéfinie et par un terme annoncé,

¹⁸ Nous empruntons à Claude Zilberberg (2006) cette distinction fondamentale entre deux régimes sémiotiques : parvenir – survenir.

¹⁹ On trouvera un dispositif temporel semblable dans la Parole des Mines (Lc 19) : le parcours de fructification des mines, initié par la parole du maître lors de son départ, est borné par le retour annoncé mais non fixé, où le parcours des mines sera accompli. Cf. Louis Panier (2003 b).

b) une condition particulière pour des sujets référés à ce lien de la parole et du corps, dans l'attente d'un corps nouveau à venir. Le repas du Seigneur tel que Paul en transmet la tradition, concerne le corps, le corps ecclésial dans sa cohésion (menacé par les « schismes » et les « hérésies »), le corps singulier (touché par la maladie et l'infirmité), mais il annonce *le corps à-venir* ; méconnaître le « corps du Seigneur », tel que le récit de l'institution le raconte, c'est tomber dans l'in-signifiante, dans la confusion entre le pain, la coupe et les besoins de la faim et de la soif, dans la confusion des signifiants et des choses²⁰, des figures en discours et des messages idéologiques (cf. schismes, hérésies, 1 Co 11,18-19). C'est combler l'écart qui maintient la différence du corps, de la parole et du discours, écart dont l'ouverture soutient l'attente du Seigneur.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AUGUSTIN, 1997 — *La Doctrine chrétienne (De Doctrina Christiana)*, Trad. M. Moreau, Œuvres de Saint Augustin 11/2, bibliothèque augustinienne, Paris.

BEAUCHAMP P., 1976 — *L'Un et l'Autre Testament*, Essai de lecture, Paris, Ed. du Seuil.

BERNARDELLI A., 1999 — “ La dimension figurative des textes dans l'exégèse figurale typologique : l'exégèse des Psaumes chez Saint Augustin ”, dans *Récits et figures dans la Bible*, PANIER L. dir., Lyon, Profac-Cadir, p.199-228.

CALLOUD J. – GENUYT F., 1989 — *L'Evangile de Jean I. Lecture sémiotique des chapitres 1 à 6*, Eveux – Lyon, CTM-CADIR.

CALLOUD J., 1993 — “ Le texte à lire ”, dans CADIR, PANIER L. Dir., *Le temps de la lecture. Mélanges offerts à Jean Delorme*, Paris, Cerf, p. 31-63.

DESCARTES R., 1958, *Œuvres et Lettres*, NRF, Pléiade

GENINASCA J., 1998, « Le discours n'est pas toujours ce que l'on croit », *Protée*, Printemps 1998, p. 109-118.

GÜTTGEMANNS E., 1991 — « Semiotik der Sakramente bei Thomas Aquinas », *Linguistica Biblica*, 65, p. 58-115.

²⁰ Est esclave d'un signe, en effet, celui qui fait ou rêve un signifiant (*rem significantem*) sans savoir ce qu'il signifie (*quid significet*). Celui, en revanche, qui fait ou rêve un signe utile d'institution divine, dont il comprend la signification, ne rêve pas une apparence sensible et qui passe (*quod videtur et transit*), mais ce à quoi de tels signes doivent être tous rapportés. (Augustin - DDC-III, IX,13)

GÜTTGEMANS E., 1993 — « La 'différance' de la barre entre le corps et l'âme comme constituante du sens. Thèses sémiotiques », dans CADIR, PANIER L. dir. *Le temps de la lecture. Mélanges offerts à Jean Delorme*, Paris, Cerf, p. 123-142.

MARTIN F. – PANIER L., 1993 : « Figures et Enonciation » – *Protée*, Printemps 1993, p. 21-30.

MARTIN F., 1988-89 — « Parole, Ecriture, Accomplissement dans l'Evangile de Matthieu », *Sémiotique et Bible*, n° 50-54.

MARTIN F., 1995 — « Devenir des figures ou des figures au corps », dans FONTANILLE J., dir., *Le Devenir*, Limoges, PULIM p. 137-146.

PANIER L., 1999 — « La théorie des figures dans l'exégèse biblique ancienne. Résonances sémiotiques », dans *Récits et figures dans la Bible*, PANIER L. dir., Lyon, Profac-Cadir, p.229-250.

PANIER L., 2003 a — « Espace et narrativité : le point de vue d'une sémiotique discursive (Jn. 20) », dans *Sémiotique et Bible*, n°111, p. 5-23.

PANIER L., 2003 b - « Récit et figure dans la parabole des Mines (Luc 19), in *Modèles Linguistiques*, XXIV, 1, p. 97-108.

ZILBERBERG C., 2006 – *Eléments de Grammaire Tensive*, Limoges, PULIM.